

A magyar nép — mondhatnám — áhitatos csöndben figyelte királya magyarrá válását és országlását. Pór Antal kanonok, a Lajos iránti kegyeletben szinte Küküllői János kései mása, aki két nagy munka mellett a kisebb értekezések százait írta az Anjou-korról, joggal írja: „Nem hallunk Nagy Lajos egész uralkodása alatt egyetlen ellene irányult lázadó merényletről vagy csak elégtelenség kitöréséről. Uralkodása e tekintetben is kivétel hazai történelmünkben“. Csak a Nagy Lajost közvetlenül megelőző és követő időkre, Károly Róbert és Zsigmond belső küzdelmeire kell gondolnunk, hogy ennek a két mondatnak a mély igazságát felmérhessük.

Nagy Lajos a nemzeti asszimiláció legszebb példája. A magyar nép megértette, hogy a trón magasságában is csak a nemzet alázatos szolgálatára akar példát adni. Ezért követte engedelmesen „nagy“-nak mondott uralkodójának minden útmutatását s ez a legaktuálisabb tanulsága jubileumának számunkra, kései magyarok számára is.

HERMANN EGYED

Böhm idealizmusának alapellentmondása

A MAGYAR FILOZÓFIAI irodalomnak mindezideig kétségtelenül a legmélyebb problémáig hatoló s ugyanakkor legjobban átélte alkotása Böhm hatalmas életműve: Az Ember és Világa eddig megjelent öt kötete. A kritika ma is a legellentétesebb állást foglalja el a filozófia értékét illetően. Pauler s általában az objektivistikus, illetve realiztikus irány alapjaiban elhibázottnak tartja Böhm szubjektív filozófiáját s csupán értékelméleti vizsgálódásainak mélységét méltányolja, ami érthető is, hiszen pl. Pauler Kantban is csak az etikust becsüli. A másik, idealista tábor, melynek vezetőit, Tankó Bélát és Bartók Györgyöt, személyes szálak is fűzik Böhmhez, meg szinte a filozófust hajlandó látni benne s rendszerét a filozófiai lehetőségek csúcsának tekinti. A következőkben pártállástól függetlenül, a böhmi filozófia alapjait kíséreljük meg kritikailag megvilágítani.

Mint közismert, a böhmi filozófia álláspontja, programja és módszere: a szubjektivizmus. Böhm Kantban a szubjektivizmust ragadta meg, nem pedig a kritikai transzcendentális jelleget; s ezt a kanti örökséget Fichte hatására metafizikai szubjektivizmussá, helyesebben metafizikai idealizmussá formálja. Böhm ugyan azt hitte, hogy ő „Kantot mindenben megtoldotta“, de végül is azt kell mondanunk, hogy csak Kant szubjektivizmusát toldotta meg s ugyanakkor a kritikai jellegben nemcsak hogy nem toldotta meg Kantot, de még csak meg sem közelítette a königsbergi bölcsét.

Böhm álláspontja röviden az alábbiakban foglalható össze: Mint-hogy mi csak saját képeinket (képzeteinket) ismerjük, a megismerő énen (szellemen) kívül semmi valóságról (magábanvalóról, transzcendensről) nem beszélhetünk. Kant magábanvalója (Ding an sich) — Fichte szavaival élve — „realista maradvány“; a filozofálás programja így Böhm szerint azzal lesz egyértelmű, hogy tüntessük el

a transzcendens valóságnak még a csíráját is, azaz, hogy az ember egész (ontológiai és axiológiai) világát az Én-ből, a szellemből igyekezzünk megérteni. Így a filozófia teljesen immanens lesz s egyben szubjektív, azaz mindent az Én-nel, a szellemmel magyarázó. Ismeretlanilag e programot akként hajtotta végre Böhm, hogy az ismereti valóságot, a Más-t, azaz a Tárgy-at az Én „projekciójának”, kivetített képének fogta fel. A kivetítés mechanizmusát, illetve „kényszerét” pedig azzal indokolta, hogy az ismerő alany öntudata „tisztá azonosság” s ezen azonosságot megőrizni az alannak „életfeladata”. Ezért tehát az „inger”-t „nemtudatos kényszerűséggel” kivetíti magából, amely kivetítés után aztán az Én „megzavart azonossága” helyreáll. A megismerés aztán már nem egyéb, mint a „nemtudatos kényszerűséggel” kivetített kép tudatos megragadása, saját képeinek tudatosítása. Ez röviden Böhm szubjektivisztikus ismeretelméleti álláspontja.

MIÉRT foglalt el Böhm ily szubjektivisztikus álláspontot? Illetve: miért vetette el Fichtével együtt Kant „realista maradványát”, a magábanvalót, a transzcendens valóságot? Azért, mert mi csak — úgy mond Böhm — saját képeinket ismerjük. „Ismerünk-e mást — kérdezi a IV. kötetben (402. l.) — mint „lelket”? Bizonyára nem ismerünk”. Tehát az a filozófiai igyekezet vezette itt Böhmöt, hogy ne kelljen „ismeretlennel” magyaráznia magát az ismeretet.

Amde — s ez Böhm idealizmusának első alapvető ellentmondása — ezen az alapon éppúgy el kell vetnünk a megismerést megelőző „nemtudatos kényszerűségű” projekciót is, minthogy erről sincs képünk, amennyiben „nemtudatos”, azaz a képalkotást = megismerést megelőző mozzanatok feltételezése. Hát még azt a mechanizmust, mellyel Böhm a képalkotás (megismerés) kényszerűségét indokolja: az Én tisztá azonosságának az „inger” által való zavarását s azt az etikai metafizikai színezetű feladatot, mely szerint az Én kénytelen megőrizni azonosságát! Ez az egész hipotézis az Énnek arról az állapotáról beszél s állít alapvető jelentőségű tényeket, amely a képalkotó, azaz megismerő Én-t megelőzi, tehát végeredményben is egy feltételezett, azaz „ismeretlen”, sőt „megismerhetetlen” Én-ről, minthogy én mindig csak képeimet ismerhetem meg s az Én-t csak mint képalkotót, mint megismerőt. Amint tehát ismeretlennel, sőt megismerhetetlennel érvelt Böhm az ismereti tárgyak kivetítését illetően, éppúgy ismeretlennel, sőt megismerhetetlennel indokolta a tárgyakról való képeink (ismereteink) kényszerűségét is. Ami pedig „ismeretlen”, azaz „nemtudatos”, sőt egyben elvileg „megismerhetetlen” is, minthogy az ismert (a kép) feltételének van feltüntetve, az joggal nevezhető megismerő képességünkön túllévőknek: transzcendensnek.

Böhm tehát azért veti el a transzcendenst, mert megismerhetetlen, s ugyanakkor ő is megismerhetetlen ismeretlennel magyarázza az ismeretet, minthogy a projekció ténye is s még inkább e tény kényszerűsége, megismerhetetlen ismeretlennel való érvelés. Ez Böhm idealizmusának első alapellentmondása.

ÁMDE úgy is lehet tekinteni a dolgot, hogy fenti kritikánk alapján a böhmi idealizmus még nincs megcáfolva, legfeljebb azt

mutattuk ki, hogy amiként a realizmus ismeretlennel = transzcendenssel magyarázza az ismeretet, akként Böhm idealizmusa is. A fenti alapellentmondás tehát legfeljebb a realizmussal hozza egy szintre Böhm idealizmusát, de annak jogalapját nem érinti. Ha azonban még tüzetesebben megvizsgáljuk e tant, olyan újabb ellentmondásra is rábukkanunk, amely már Böhm idealizmusának tartathatatlanságáról győz meg. A böhmi ismeretelméletnek e kényes és mindmáig homályban hagyott pontja: az „inger“ problémája.

Az „inger“ ugyanis az az imponderabilissé kicsinyített mozzanata Böhm filozófiájának, mely akármilyen mostoha szerepet kapott is, mégiscsak ő az egész megismerési mechanizmus „megindítója“, minthogy az „inger“ „zavarja meg“ az Én „tisztá azonosságát“, s így ez idézi elő a „nemtudatos“ projekciót, mint ahogy egy picinyke kavics, ha egyszer mozgásba jön, házakat elsöprő lavínává nőhet a hófödte hegyoldalon. Az „inger“ nem „szülőoka“ az ismeretnek, hanem csupán „indító oka“ — úgymond Böhm. „A világ bennünk nem *teremt* képeket, hanem csak *megindítja* azok keletkezését“ (IV. k. 7. l.). A képalkotást (megismerést) megindító tényező tehát Böhm szerint az „inger“, mely — legalább is az I. kötet szerint — olyan-nak tekintendő, mint amely kívül van az Én-en. A IV. kötet azonban már ingadozó erre nézve. Itt közöljük Böhm különféle nézeteit: „... a megismerés szerepe az Én életében nem más, mint önkifejlésének tudomásulvétele. Ezen kifejlés *megindítója* bármi legyen is, a megismerés soha nem állhat idegen anyagnak befogadásában, mert ez teljesen érthetetlen.“ (IV. k. 195. l.) Majd meg ezt a meg-lépő kijelentést olvassuk: „S akkor eszik a képek eredetének vexáló kérdése is; mert *nem kívülről jönnek belénk*, hanem az Atman ön-állításai mi bennünk, melyeket mi csak folytatunk s öntudatosan tovább bogozunk...“ (IV. k. 245. l.) Majd pár lappal lejjebb ezt a szüksézt, a félreérthetetlen nyilatkozatot találjuk a megismerési funkciók felsorolása közben, mintegy mellékesen odavetve: „Az 1. — t. i. első funkció — egész önkénytelen projectio, amelynek *indítója* x (azaz ismeretlen vagy az Atman vagy egy T)“ (IV. k. 252. l.). Végül: „... a valóság csak egy postulatum, mely a projectio szabadságában áll. Ehhez kell az *indító*, mely elsősorban az Én egész s aztán intentionalis szála szerint az Atman.“ (IV. k. 408. l.).

Böhm tehát nem tisztázta az „inger“ problémáját, mert hol úgy tűnteti fel, mint amely kívül van az Én-en, hol pedig úgy, hogy az is az Én-hez, illetve Atman-hoz tartozik. Az iránt azonban nem hagy kétséget Böhm, hogy az „inger“ „ismeretlen“ (x), csak az kétséges, hogy a tárgyi világból (T) jön-e, vagy az Én-Atman felől. Az ismeretlen „inger“ tehát egyfelől a már felfedezett első alapellentmondást súlyosbítja (nevezetesen az ismeretnek ismeretlennel való magyarázatát jelenti), másfelől újabb ellentmondást rejt magában. Ugyanis az a szféra, ahonnan az „inger“ jön, vagy kívül van az Én-en, azaz más mint az Én, vagy maga is valamiképpen az Én-hez (Atman-hoz) tartozó, Böhm alapján ezt véglegesen eldönteni nem lehet. Az alternatíva azonban kétségtelen. Vizsgáljuk meg azért külön-külön mindkét eshetőséget.

1. Ha az „inger“, mint ismeretlen valami (x), kívül van az Én szféráján, más mint az Én, akkor ezzel már rekurál Böhm a realiz-

mus álláspontjára, minthogy elismer valami *En-en* kívüli tényezőt is a megismerésben, s így fennenn hirdetett szubjektivistá pozícióját feladta.

2. Ha pedig az „inger“ mégis csak az *En*-hez, az alany szférájához tartozik valamiképpen, akkor hogyan zavarhatja az *En*, illetve az alany „tisztá azonosságát“? Ugyanis — mint láttuk — Böhm a képalkotás (megismerés) kényszerűségét azzal támasztja alá, hogy az „inger“ valami „idegen“ tényező, mely „zavarja az alany tiszta azonosságát“, s így az *En* „önfenntartása érdekében“ kénytelen megindítani az egész projektív eljárást, mely — mint ugyancsak láttuk — a megismerés alapvető feltétele. *Ha tehát az „inger“ maga is az En-ből jön, akkor szükségképpen összeomlik a projekciót igazoló érvelés, illetve maga az egész projekció-tan.* Ez pedig a böhmi ismeret tan teljes megsemmisülését jelenti. Ez az ellentmondás tehát oly súlyos, hogy — épp a böhmi álláspont érdekében — tanácsosabb az 1. eshetőséggel számolni, s a böhmi szubjektivismust csupán olyan alapellentmondásban leleplezni, mely egyszerűen *rekurrálást jelent a transzcendenst* (ismeretlent) *elfogadó realizmusra*. Az „inger“ fogalmának bármilyen értelmezése ellentmondásba kerül a radikális szubjektivizmussal. Ez Böhm idealizmusának második alapellentmondása.

EGYÉB ALAPELLENTMONDÁSA is van még a böhmi szubjektivismusnak. Ugyanis amíg műve I. kötetének előszavában elítéli Kantot, mint „metaphysikus“-t és ekként nyilatkozik: „Az én tanomat még idealismusnak sem lehet nevezni... Ha az idealismus alatt azon tant értik, mely a szellem egyedüliségét proclamálja, akkor ezt, ilyen dogmatikus alakjában, metaphysikának s így bebizonyíthatatlannak nézem; s ily értelemben nem idealismus a tanom.“ (I. k. 1941. kiad. XVIII. l.), addig a IV. kötetben ezt írja: „A Világ-Atman az egyetlen, — más mellette nem gondolható ... egyetlen az ő valósága is... s egyetlen a szellemiség...“ (IV. k. 402. l.), vagy alább: „Onnan a jelentés egyetemessége, mert a szellem az egyetlen való s minden jelentés szellemi.“ (IV. k. 403. l.). Vagy: „Minthogy pedig az *En* mást nem ismer, mint önmagát, ő pedig „szellemiség“ ... azért minden mást csak ... *idealitásul* tud elképzelni... Szellem (cid) az *En* (átman), ideális minden ízeckéje...“ (IV. k. 401. l.).

Amíg tehát az I. kötetben még óvatos, pozitivistikus, s a szellem egyedüliségét hirdető idealizmust metafizikainak és dogmatikusnak tartja s e metafizika-ellenesség Kanton túlmenőleg egész Comte-ig vezeti, addig a későbbi Böhm már megtagadta nemcsak Comte-ot, de még Kantot is és — saját bevallása szerint is — „Fichte felé tolódott“ (III. k. előszava). Mi történt tehát? Megtagadta a magábanvalót, a transzcendenst, mint „irracionális“, „metafizikai“ „maradványt“ s ugyanakkor oly metafizikai konstrukcióhoz jut el, mint az *En* abszolutságának tana: „Az *En* maga az egyetlen abszolútum...“ — írja a IV. kötetben (237. l.), vagy: „Az *En* egész alkata visszaül a nagy Végtelenre s megvalósultságában ugyanazon Végtelennek beavatkozása lesz érezhetővé... Ismerjük tehát a Végtelen *qualitását* s értjük egyes vonásait...“ (IV. k. 411. l.).

Az *En* mint „abszolútum“ s a „*qualitásában* ismert Végtelen“

hol van már Kant metafizikai jellegű és „irracionalis” magábanvalójától! Ez a fichtei Böhm a Kant—Comte irányát járó Böhm metafizikaellenességének nemcsak feladása, hanem egyenesen miszticizmus, amint ezt már Kibédi Varga Sándor megállapította (Varga Sándor: A lét oksági meghatározottsága és a kultúrateremtés szabadsága, 10. l.). Böhm szellem-fogalma — írja ugyancsak Kibédi Varga Sándor, aki egyébként Böhm tanítványának is vallja magát — „... nem tudományos probléma, hanem a tudományos magyarázat határai felett áll és csak a hit előtt tárul fel annak értelme.” (I. m. 12. l., vagy: Valóság és Érték, Szeged, 1928. 79. l.).

Ingerről, a Más-ról, a Tárgy-ról itt már szó sincs; az Én, az Atman, mindent felszívott magába. Ezzel azonban teljes mértékű lett az Én fogalmának metafizikai, sőt misztikus megterhelése. Ez az Én már nem logikai struktúra többé, mint pl. Kant „Bewusstseins überhaupt”-ja, nem is csupán logikai funkciók szövedéke: ez az Én reális valóságokat teremtő Abszolútum, Minden. Egy panteisztikus-spiritualista istenfogalom minden irracionalizmusa, „intellektuális misztikája” benne van már ebbén az Én-ben, Atman-ban. Ime, az ismeret racionális magyarázatára törekvő Böhm épp az ellentétes ponthoz érkezett el: a teljes irracionalizmushoz, mely a metafizikumban való maximumot (tehát a maximális hitet) feltételezi. Ez Böhm idealizmusának harmadik alapellentmondása.

MINDEZEN ALAPELLENTMONDÁSOK felfedése után pedig felmerül a kérdés, hogy há ily nagy a tehertertele a böhmi idealizmusnak, legalább — ilyen áron — sikerült-e neki a tapasztalás (megismerés) tényét megmagyaráznia. E kérdéssel először lépjük át az immanens kritika határát, azaz most már Böhm alapját elhagyva fordulunk ismét rendszeréhez.

A fenti kérdésre tagadó választ kell adnunk. Az érzéki valóságot ugyanis Böhm — minthogy rendszerében nem volt elhelyezhető — egyszerűen eltüntette. Perdöntő erre vonatkozólag az „általános” fogalmával való érvelése. „Minthogy ugyanis — úgymond Böhm — minden, ami ránk nézve van, az Ennek funktiója, az Én pedig egyetlen, azért mindennek belsejében rejlik az Én ezen ideálitása s azért minden, ránk nézve, általános.” (IV. k. 237. l.) „Az egyszerű A hang — úgymond tovább — egy ilyen általánosság. Nincs tartalmában semmi idegen, formájában akadálytalan s akárhányszor ismételhetem, mindannyiszor ugyanaz.” (IV. k. 238. l.) Ime, az általánossal való érvelés közben eltüntetett Böhm az érzéki valóságot, a kvalitást, annak logikai jelentésben ki nem fejezhető, specifikusan csak mint végső egyedít átélhető, érzéki tartalmát s ahhoz a képtelen állításhoz jut, hogy „minden A hang, mint érzéki valóság, ugyanaz.” Erre hosszas cáfolat nem szükséges. Nyilvánvaló ugyanis, hogy amiképpen nincs két egyforma falevél (Leibniz), akként nincs egyetlen érzékszervünk szférájában sem két azonos valóság. S az empirikus valósággal ily nyilvánvaló ellentmondásba jutni már valóban „a filozófia skandaluma”, amit azzal kivédni akarni, hogy Böhmnél a valóságnak „transzcendentális ideálitása” van mint Kantnál, sikertelen kísérlet, mégha oly kiváló elme végzi is, mint Tankó Béla, minthogy ez csak akként lehetséges, ha a

böhmi idealizmus fichtei színeit a minimumig tompítjuk, a kanti vonásokat pedig megnagyítjuk, amire Tankó Béla egyébként — nyilván józan filozófiai ösztönére hallgatva — hajlamos. Ez a Böhm-értelmezés azonban már maga is ellentmond Böhmnek.

S amint nem képes a böhmi idealizmus az érzéki valóság magyarázatát adni, éppúgy képtelen különbséget tenni valóság és illúzió között. Ha egyszer ugyanis csak képeink vannak adva s képeink saját alkotásaink, akkor a valóságképzet és illúzióképzet határai teljesen elmosódnak. E szerint száz képzelt tallér és száz valóságos tallér között valóban nem lehet különbséget tenni. Talán ez az ingadozás az oka, hogy az érzéki jelentéseket Böhm az „illúziók rétegének” is nevezi (IV. k. 214. l.), kifejezve indirekte ezzel is, hogy az érzéki adatok és az illúzió között nem is talál alapvető különbséget.

ÖSSZEFOGLOLVA a mondottakat, megállapíthatjuk, hogy a böhmi célkitűzés: az ismeret magyarázatánál mellőzni az ismeretlent (transzcendenst), nem sikerült a kivitelben. Egyébként maga Böhm is elismerni látszik ezt végül. Azon „kényszerűség — úgymond a IV. kötetben —, amelyben az igazság végtére gyökerezőnek kiderült, bármilyen nevezetes eredmény is, mégis gondolkodóba ejt bennünket. Mert minden kényszerűség *metaphysikai tény*, tehát *ontologiai* kategória, mely a mi közreműködésünk nélkül fennáll; ennél fogva az igazság úgy látszik, szintén ontologiai tény, nem pedig logikai postulatum...” (IV. k. 350. l.). A Rickertet oly indulatosan elutasító Böhm, ime, végül mégiscsak Rickerthez közeledik.

Ha pedig ontologiai-metafizikai jellegű minden *kényszer*, s ha ugyanakkor — szintén éppen Böhm ismerettana szerint — csak saját képeinket ismerjük, azaz ismereteink (képeink) szférájából ki nem juthatunk, akkor nem az-é a helyes, hogy az ismereteinken túlról (ontologiai, metafizikai szférából) jövő (s hogy onnan jön, Böhm is elismeri) kényszert elvileg megismerhetetlennek, valóban *transzcendens kell*-nek nevezzük! S minthogy e transzcendens kell arra a minimális állításra szorítkozik, hogy az igazi ismeretképzet mögött van olyan tárgy, mely nem meríthető ki képzetből, azaz, hogy a tárgy valamiképpen mégiscsak több, mint puszta képzet (tehát a rá vonatkozó képzet ismeretképzet és nem illúzióképzet), így éppúgy jogosult a *transzcendens minimum* feltevése is, mely a transzcendens kell fogalmával (Rickertnek ellentmondva) szorosan összefügg.

A helyesen értelmezett ismeretelméleti, illetve *kritikai idealizmus* tehát önként elvezet a *transzcendens kell* és a *transzcendens minimum* fogalmához s ezzel az abszolút idealizmusnak (Böhm álláspontjának) a cáfolatához. Az idealizmus tehát csak a már Kant által — igen mély megsejtéssel — bevezetett magábanvaló (Ding an sich) fogalmával korlátozva tartható fenn. Helyes nyomon járó problémaérzésekről tesz tehát bizonyosságot egy ifjú magyar filozófus, Bucsay Mihály, amikor megállapítja egyik értekezésében, hogy: „A jövő ismeretelmélete nem gondolhat többé arra, hogy szubjektív-visztikus, vagy realiztikus legyen, azaz egyetlen feltételből magyarázza a tapasztalást”. (A realitáskérdés, Debrecen, 1935. 46. l.).

Böhm szubjektív idealizmusa vívmányának mondják, hogy az emberi szellem minden tevékenységét egy közös alapra vezette vissza (monizmus). Ámde mily erőszak árán, mily ellentmondások alapján! S egyáltalán probléma, hogy integrálható-e az, ami lényegében differenciáltnak tűnik fel. Több mint valószínű, hogy Böhm lehetetlenre vállalkozott, s így rendszere e vállalkozás minden következményét magán hordozza.

FÖLDES-PAPP KÁROLY

Juhász Gyula és Oláh Gábor költői barátsága

KÖLTŐK, barátim, merre, merre éltek?
 Szeretném megszorítani kezeitek,
 A régi, régi szép napokra kérlek,
 Csak legalább egy sort üzenjetek!
 Együtt indultunk a költői hegyre,
 Lelkes, bolondos és dalos csapat,
 Énekre hangolt bú és balszerencse
 És mentünk felhők, csillagok alatt.

Így sóhajt fel a magános Juhász Gyula egyik versében 1919-ben. Barátai, akikkel valaha együtt indult el a Négyesy-szemináriumból, csaknem mind befutott, nagy költők lettek, csak ő maradt „falusi költő” és még valaki más: Oláh Gábor. A századeleji irodalmi társaságok tagjai között talán senki sem akadt, aki úgy vágyódott volna a költői dicsőség után, mint a debreceni Rousseau, és törekvéseihez és alkotásaihoz képest neki jutott a legkevesebb az „isteni italból”. Sorsa talán valamennyi kortársánál tragikusabb volt, mert meg kellett érnie, hogy egykori költőtársai mind befutottak a halhatatlanság fényes távéra, csak ő maradt a könnyű felejtés súlyos homályában, ismeretlenségben, kitagadottan.

Juhász Gyula és Oláh Gábor barátsága a Négyesy-órákon kezdődött. Oláh Gábor *Juhász Gyula levelei* című kiadatlan dolgozatában elmondja, hogy milyen nagy hatással volt rá a Juhász Gyulával való első találkozás. Csodálkozott, „hogy fiatal arcán hány ráncot vágott a gond, a szenvedés, vagy a rosszulélés; ha nevetett, hangtalanul szokott nevetni, a szeme sarkában legyezőszerűen futottak össze a gond barázdái. Petyhüdt volt az arca bőre, azért gyűrődhetett így össze kisebbszerű arcfintorításnál is. A feje, a koponyája kissé ferde volt, mert a homloka lecsapódott, s az is tele ráncokkal. A szája nagy, az ajaka vastag. Csak mélytüzű, sötétbarna szemében lobogott valami fanatikus láng. Ha beszélt, hevesen és idegesen beszélt, tulajdonképpen a szemei mondták el igazán: mit akar.” A Négyesy-órak félelmetes bírálója, kitűnő felkészültségű, mindenről értesült vezérszónoka volt. Oláh Gábor debreceni „horizonú”, még akkor sík-lelkével „idegenkedve bámulja ezt a hegyvölgyes intellektust”. Sokalta a nevet, könyvcímet, adathalmazt, hi-